Sympozjum
Rok XXIII 2019, nr 2(37), s. 77-91

o. Ireneusz Sławomir Ledwoń OFM
Wyższe Seminarium Duchowne OFM w Katowicach-Panewnikach
ORCID: 0000-0001-9576-051X; e-mail: isledwon@gmail.com
https://doi.org/10.4467/25443283SYM.19.024.11426

CEL MISYJNEJ DZIAŁALNOŚCI KOŚCIOŁA W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII RELIGII

THE GOAL OF THE MISSIONARY ACTIVITY OF THE CHURCH IN THE LIGHT OF CONTEMPORARY THEOLOGY OF RELIGION

Abstrakt

Do *Vaticanum II* głównym celem misji było zbawienie ludzi, którzy nie wierzyli w Chrystusa. Uznanie przez Sobór obecności elementów prawdy, dobrej i autentycznej świętości w religiach zrodziło pytanie o sens misji w nowym świetle. Rezultatem było nowoczesne odejście od zbawczego eklezjocentryzmu i powrót do chrystocentryzmu w teologii. W świetle współczesnej teologii religii do zbawienia nie jest konieczne formalne członkostwo w Kościele. Celem misji jest jednak przede wszystkim *plantatio Ecclesiae*. Obecność Kościoła jako przekaziciela objawienia i pośrednika zbawczej łaski jest konieczna dla pełnego zbawienia świata. Jego rola jest analogiczna do roli Chrystusa i wyczerpuje się w byciu powszechnym sakramentem zbawienia dla całej ludzkości, tj. w jednoczeniu ludzi z Bogiem i między sobą.

Słowa kluczowe: misje *ad gentes*, teologia religii, religie niechrześcijańskie

Abstract

Up to Vatican II, the main goal of the mission was the salvation of people who did not believe in Christ. The Council's recognition of the presence of elements of truth, good and authentic holiness in religions posed a question about the sense of mission in a new light. The result was modern departure from salvific ecclesiocentricism and return to christocentrism in theology. In the light of modern theology of religion, no formal membership of the Church is necessary for salvation. The mission's purpose, however, is first and foremost *plantatio Ecclesiae*. The Church's presence as a trader of revelation and mediator of saving grace is necessary for the full salvation of the world. Role of the Church is analogous to the role of Christ himself and is exhausted in being a universal sacrament of salvation for all humanity, i.e. in uniting people with God and among themselves.

Keywords: mission *ad gentes*, theology of religions, non-Christian religions

Wprowadzenie

Od początku swojego istnienia Kościół realizował otrzymaną od Chrystusa misję głoszenia Ewangelii całej ludzkości, wypływającą z tzw. Wielkiego Nakazu Misyjnego (Mt 28,20; Mk 16,15; zob. też Łk 24,47; J 20,23). O tego rodzaju aktywności Kościoła świadczą już księgi Nowego Testamentu, przede wszystkim Dzieje Apostolskie i Listy Apostolskie, zwłaszcza *Corpus Paulinum*. W ciągu wieków Kościół przechodził jednak wiele etapów rozwoju teologii tego posłannictwa. Działalność misyjna była bowiem zawsze prowadzona w pewnej zależności od czynników zewnętrznych i wewnętrznych: sytuacji politycznej, społeczno-ekonomicznej, kulturowej, rozwoju nowych idei teologicznych. Problemy, które w związku z tym nagromadziły się przez wieki i nie do końca zostały rozwiązane, doprowadziły w XX stuleciu do poważnego kryzysu w pojmowaniu istoty i celu misji Kościoła.

1. Pojęcie i cel misji

Pierwsza trudność pojawiła się już w samym określeniu pojęcia „misje". Dla nazwania tej działalności Kościoła do XVII wieku stosowano bardzo wiele określeń, m.in.: rozkrzewianie (szerzenie) wiary lub religii chrześcijańskiej, nawracanie pogan, niesienie zbawienia ludom barbarzyńskim, rozszerzanie Kościoła i in., co powodowało niejasności w rozumieniu sensu misji i zadań wchodzących w jej zakres[1].

Pojęcie to, od czasów wielkich odkryć geograficznych czasów nowożytnych, było jednak obciążone historycznie przez fakt powiązania działalności misyjnej Kościoła z podbojem politycznym i kolonialnym. Ewangelizacja misyjna stała się równoznaczna z kolonizacją i europeizacją. Tego rodzaju powiązanie sięga swymi korzeniami Konstantyna I Wielkiego (ok. 272-337), jakkolwiek wówczas bardziej odnosiło się do wewnętrznej polityki państwa, zaś charakter działalności zbrojnej aktywność misyjna przybrała w trakcie nawracania Sasów przez Karola I Wielkiego (742 lub 747-814). Szczytem jednak połączenia działalności o charakterze religijnym z interesem politycznym był tzw. patronat królów Portugalii i tzw. wikariat królów hiszpańskich, które od czasów ewangelizacji kontynentu południowoamerykańskiego stały się poważnym obciążeniem misji Kościoła, sprowadzającym ją do europeizacji i duchowego imperializmu. Wysiłki zmierzające do poddania kierownictwa misji Stolicy Apostolskiej zaowocowały założeniem Kongregacji Rozkrzewiania Wiary (1622), której pierwszy sekretarz, późniejszy kardynał Francesco Ingoli, opracował nowy, zaakceptowany przez późniejsze dokumenty magistralne, program misji, podkreślający konieczność wyjęcia ich spod dominacji władzy świeckiej, wykluczenie wszelkiej formy przymusu i siły, kształcenie rodzimego duchowieństwa oraz poszanowanie dla rodzimej kultury, przede wszystkim zaś rozumienie misji jako chrystianizacji, a nie okcydentalizacji misjonowanych ludów[2].

---

[1] K. Müller, *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989, s. 35; por. W. Kowalak, *Pojęcie misji przed Soborem Watykańskim II*, „Nurt SVD" 2 (2016), s. 8-25.

[2] Por. W. Kowalak, *Pojęcie misji przed Soborem Watykańskim II*, *dz. cyt.*, s. 9-12; S. Kasprzak, *Misyjność Kościoła powszechnego w aspekcie historycznym i prawnym – definicja misji „ad gentes"*, „Roczniki Nauk Prawnych" 2(10) (2000), s. 181-187.

W tym okresie jako cel misji postrzegano zakładanie Kościoła (*plantatio Ecclesiae*), rozumianego jednak w znaczeniu instytucjonalnym i terytorialnym, co było wyraźnie naznaczone polemiką z reformacją i będącą reakcją na nią Bellarminowską koncepcją Kościoła. Takie ujmowanie celu misji przetrwało do I poł. XX wieku; podtrzymywano je jeszcze w szkole teologicznej w Louvain, znajdowało też ono aprobatę Magisterium Ecclesiae. Natomiast według szkoły w Münster, pozostającej pod wpływem teologii protestanckiej, misje powinny prowadzić do osobistego nawrócenia dzięki głoszeniu Ewangelii (*praedicatio*); szkoła paryska ujmowała natomiast misje jako przepowiadanie Ewangelii wśród niewierzących, w określonym kontekście społecznym (ujęcie socjologiczne)[3].

Warto zaznaczyć, że pewną próbą odejścia od kolonialnego obciążenia pojęć „misje" czy „działalność misyjna", używanych w dokumentach ostatniego Soboru[4], jest pojęcie „ewangelizacji"[5], propagowane szczególnie przez papieża Pawła VI w adhortacji *Evangelii nuntiandi* (ponad 160 razy)[6]. W dekrecie *Ad gentes* Sobór podał też definicję misji, wyróżniając misję w sensie ogólnego posłannictwa Kościoła (do całego świata i każdego człowieka) oraz misje jako „specjalne przedsięwzięcia, które wysłani przez Kościół głosiciele Ewangelii, idąc na cały świat, podejmują celem wykonania zadań głoszenia Ewangelii i zakładania Kościoła wśród narodów i grup społecznych jeszcze niewierzących w Chrystusa"[7]. Sobór wniósł ponadto inny ważny wkład w rozumienie misji Kościoła, określając Kościół, za Yves'em Congarem[8], jako misyjny ze swej natury[9].

Kwestie terminologiczne rozstrzygnął ostatecznie papież Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio*, ogłoszonej w 25-lecie soborowego dekretu *Ad gentes* oraz w 15-lecie adhortacji *Evangelii nuntiandi*. Podtrzy-

---

[3] Por. W. Kowalak, *Pojęcie misji przed Soborem Watykańskim II*, *dz. cyt.*, s. 19.

[4] Por. II Sobór Watykański, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965 (dalej: DM) 6. 9.

[5] Por. tenże, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964 (dalej: LG), 17.

[6] Por. Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975.

[7] DM 6.

[8] Y. Congar, *Chrétiens désunis*, Paris 1937.

[9] Por. DM 6.

mując soborowe określenie Kościoła jako misyjnego ze swej natury[10], papież uznał aktywność misyjną za przejaw żywotności Kościoła, zaś jej osłabienie za objaw kryzysu wiary[11]. Wśród różnych form „działalności wewnątrz jednej jedynej misji Kościoła"[12] można wyróżnić: misję *ad gentes*, skierowaną do ludzi nieznających Chrystusa i Jego Ewangelii, zwyczajną działalność duszpasterską Kościoła oraz nową ewangelizację (reewangelizację) wśród ludzi, którzy odeszli od wiary[13].

2. Nowa ocena religii niechrześcijańskich

U podstaw misyjnej działalności Kościoła leżała też określona waluacja religii niechrześcijańskich. Od początków chrześcijaństwa jego nastawienie do nich, a także do ich wyznawców oraz do „pogańskiej"[14] kultury, było generalnie negatywne. Religie stanowiły wprawdzie otoczenie chrześcijaństwa, jednakże wyłącznie w granicach Imperium Rzymskiego, na terenie którego oprócz judaizmu znano jedynie synkretystyczno-politeistyczne wierzenia narodów Cesarstwa (potem także podbijających Rzym barbarzyńców), a od przełomu starożytności i średniowiecza – również islam, izolujący zresztą Europę na długi czas od reszty świata, przez samo chrześcijaństwo traktowany początkowo raczej jako apokaliptyczny Antychryst lub jego zwiastun (Maksym Wyznawca, Jan Damasceński, w średniowieczu Riccoldo da Monte di Croce)[15] i polityczne zagrożenie Starego Kontynentu, niż jako „konkurencyjna" religia. W tej

[10] Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Rzym 1990 (dalej: RMs), 1.

[11] Por. RMs 2. Zaangażowanie misyjne jest „nastawione przede wszystkim na cel wewnętrzny: odnowę wiary i życia chrześcijańskiego. Misje bowiem odnawiają Kościół, wzmacniają wiarę i tożsamość chrześcijańską, dają życiu chrześcijańskiemu nowy entuzjazm i nowe uzasadnienie". RMs 2.

[12] RMs 33.

[13] Por. RMs 33-34.

[14] Pojęcie *paganus*, pochodzące od łac. *pagus* – wieś, wprowadził do Wulgaty św. Hieronim na określenie nieschrystianizowanych jeszcze w przeciwieństwie do miast – mieszkańców wsi Imperium Rzymskiego. Dopiero z czasem zyskało ono znaczenie pejoratywne.

[15] Por. I. S. Ledwoń, *Średniowieczna apologia chrześcijaństwa wobec islamu*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 29 (2015), s. 197-212.

sytuacji zrozumiałe jest, że religie te były zdecydowanie odrzucane przez chrześcijaństwo. Chrześcijańscy teologowie i filozofowie, zwłaszcza apologeci okresu patrystycznego (Justyn, Atenagoras, Arystydes, Tertulian, Tacjan)[16] i średniowiecza (Tomasz z Akwinu)[17] oraz przedstawiciele nowożytnej apologetyki[18], nie tylko wykazywali wyższość (pod względem filozoficznym, teologicznym i moralnym) chrześcijaństwa nad religiami, ale wręcz odmawiali im jakiejkolwiek wartości w dziele zbawienia ich wyznawców. Chrystianizm uważano za jedyną religię prawdziwą, to jest objawioną i zbawczą, ale także za spadkobiercę Bożego wybraństwa, będącego do tej pory wyłącznym przywilejem Izraela. Tym samym także

[16] Zob. T. Kołosowski, *Krytyka politeizmu i kultów pogańskich w pismach apologetów II w.*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 99-116; D. Zagórski, *Krytyka pogańskiej moralności w pismach apologetów greckich II w.*, w: tamże, s. 117-131; M. Wysocki, *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami (Arystydes, Justyn, Atenagoras, Teofil z Antiochii, List do Diogneta)*, w: tamże, s. 133-150; M. Szram. *Religie starożytnej Grecji i Rzymu w krytycznej ocenie łacińskiego apologety Laktancjusza*, w: tamże, s. 151-170; A. Eckmann, *Świętego Augustyna krytyka politeizmu*, w: tamże, s. 201-214.

[17] Por. H. Nys, *Le salut sans l'Évangile. Étude historique et critique du problème du «salut des infidèles» dans la littérature théologique récente (1912-1964)*, Paris 1966, s. 21-30; G. Thils, *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975, s. 42-43.

[18] Teologia nigdy jednak nie odmawiała wyznawcom religii niechrześcijańskich możliwości zbawienia, traktowano ich jednak indywidualnie, niezależnie od wyznawanej religii, która nie tylko nie miała wpływu na ich zbawienie, lecz wręcz stanowiła dla niego przeszkodę; samo to zbawienie było w neoscholastyce rozpatrywane bardziej jako możliwość, niż realny wyraz powszechnej woli zbawczej Boga. Por. I. Morali, *Salus infidelium: sondaggio su un tema classico*, w: M. Gronchi (red.), *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, Cinisello Balsamo 2004, s. 23-50; G. Thils, *Présence et salut de Dieu chez les „non-chrétiens"*, Louvain-la-Neuve 1987, s. 28; L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, t. 2. *Essai théologique*, Toulouse 1934, s. 95. Poszukiwano jednak – jako wyrazu powszechnej woli zbawczej Boga – jakiegokolwiek rodzaju objawienia, natchnienia wewnętrznego, *fides implicita*, minimalnego depozytu prawd niezbędnych do wyrażenia nadprzyrodzonego, tj. zbawczego aktu wiary. Klasyka tej problematyki to: E. Hugon, *Hors de l'Église point de salut*, Paris 1907; L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, *dz. cyt.*; T. Ohm, *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin,* Münster 1927; A. van Hove, *Gods algemeene Heilswil*, Antwerpen 1942; R. Lombardi, *La salvezza di chi non ha la fede*, Roma 1945; A. Santos, *Salvación y paganismo. El problema teológico de la salvación de los infideles*, Santander 1960.

judaizm w chrześcijańskiej świadomości na długie wieki podzielił los „pogaństwa". Tego rodzaju poglądy rzutowały na kształt misyjnej praktyki Kościoła, ale były podbudową działalności kolonizatorskiej, prowadzonej przez kraje europejskie. Wyjątkami w takim postrzeganiu religii (najczęściej jednak chodziło tu o grecką filozofię) byli niektórzy ojcowie Kościoła (Justyn, Klemens Aleksandryjski, Ireneusz)[19] oraz nieliczni teologowie średniowiecza i początków czasów nowożytnych (Aleksander z Hales, Hugon od św. Wiktora, Piotr Lombard, Piotr Abelard, Mikołaj z Kuzy)[20]. Co ciekawe, to negatywne w sumie nastawienie do religii bynajmniej nie uległo zmianie pod wpływem wielkich odkryć geograficznych i będącego ich rezultatem poznania wielu nowych religii, stojących znacznie wyżej od religijnego dziedzictwa Cesarstwa Rzymskiego.

Pytania stawiane pod adresem religii pozachrześcijańskich przez teologów aż do połowy XX wieku nie dotyczyły ich samych jako wielkości obiektywnych i historycznych, lecz ich wyznawców, przy czym chodziło o ludzi nieznających Chrystusa bez własnej winy. Powszechnie uważano bowiem, iż Ewangelia została już ogłoszona całemu światu (tzw. *status post Evangelium promulgatum*), którego granice utożsamiano wówczas z granicami Imperium Romanum. Nadto w teologii powszechnie przyjmowano literalną, ekskluzywistyczną interpretację zasady *extra Ecclesiam salus nulla*, zgodnie z którą do zbawienia konieczna była (jako *necessitas praecepti*) formalna, widzialna przynależność do Kościoła przez chrzest i wiarę w Ewangelię[21].

---

[19] Zob. np. L. Misiarczyk, *Zbawcza wartość Logosu w innych religiach według Justyna, Ireneusza i Klemensa Aleksandryjskiego*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 377-405; F. Drączkowski, *Filozofia grecka jako „trzeci Testament", czyli praeparatio evangelica w rozumieniu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: tamże, s. 407-424.

[20] M. Fédou, *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris 1996, s. 44-49; I. S. Ledwoń, *I nie ma w żadnym innym zbawienia. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2012, s. 45-50.

[21] Por. J. Kracik, *„Poza Kościołem nie ma zbawienia". Historia pojmowania formuły*, „Znak" 5(46) (1994), s. 22-32.

Walbert Bühlmann zwraca uwagę, że na owo negatywne odniesienie chrześcijaństwa do świata pogańskiego i przekonanie o konieczności jego cywilizowania wpłynął też europejski „kompleks wyższości", który miał się zrodzić z zespolenia greckiej świadomości wyższości kulturowej, powodującej, że do wszystkich innych narodów podchodzono jako do barbarzyńców, oraz z poczucia religijnej wyższości i ekskluzywności judaizmu, w świetle której każdy nienależący do narodu wybranego jest gojem. Synteza tych dwóch czynników nastąpiła w chrześcijaństwie średniowiecznym, które ostatecznie utożsamiło chrześcijaństwo z kulturą, zaś niechrześcijan – z poganami, bałwochwalcami, wręcz dzikusami. Przyjęcie chrześcijaństwa wraz z kulturą grecko-rzymską oznaczało więc humanizację, a wszystko, co pozostawało poza tymi granicami, było barbarzyństwem, pozbawionym pełni cech ludzkich. To cywilizowanie, a nawet humanizowanie ludów postrzegano również jako jeden z celów kościelnej misji. Europejski, grecko-rzymski kształt Kościoła, podbudowany zachodnim imperializmem politycznym, zdominował na długie wieki obraz chrześcijaństwa, utrudniając skuteczność kościelnej misji[22].

Czynnikiem, który w ostatnich czasach wpłynął destabilizująco na działalność misyjną *ad gentes*, był rozwój teologii religii, której formalny początek przypada na czas II Soboru Watykańskiego. Do połowy XX wieku, jak wspomniano, problem relacji między chrześcijaństwem a innymi religiami oraz ich ocena w aspekcie zbawczym, były interpretowane ekskluzywistycznie, co oznaczało, że autentyczne poznanie i doświadczenie Boga, tj. prawdziwe objawienie i rzeczywiste zbawienie, ma miejsce tylko i wyłącznie w chrześcijaństwie. Już w latach 50. ubiegłego wieku wielu teologów podjęło naukową refleksję nad możliwością zbawienia ludzi, którzy nie są formalnymi członkami kościelnej wspólnoty. Dopiero jednak II Sobór Watykański przyniósł zupełnie nowe odniesienie do religii niechrześcijańskich, dostrzegając w nich elementy prawdy, dobra, łaski i autentycznej świętości. Wprawdzie ojcowie soborowi nigdzie nie stwierdzili wyraźnie, że inne religie stanowią drogi zbawienia dla swych wyznawców, jednak uznając powszechną obecność zbawczej

[22] Por. W. Bühlmann, *Gdzie żyją wiarą*, Warszawa 1985, s. 129; I. S. Ledwoń, *I nie ma w żadnym innym zbawienia...*, *dz. cyt.*, s. 50. 291-292.

łaski Bożej w świecie, sprowokowali teologów do dalszej dyskusji dotyczącej sposobu, w jaki niechrześcijanie mogą otrzymać zbawienie, które zawsze jest zbawieniem pochodzącym od Chrystusa[23]. Nauka Soboru odrzuciła tradycyjne, eklezjocentryczne rozumienie konieczności Kościoła do zbawienia i dokonując syntezy chrystologii i eklezjologii, dokonała ponownego zwrotu do chrystocentryzmu w teologii, natomiast w eklezjologii zamiast pytania o konieczność przynależności do Kościoła dla osiągnięcia zbawienia pojawiła się doktryna o konieczności Kościoła w świecie dla możliwości realizowania się zbawienia w ogóle, gdziekolwiek i kiedykolwiek.

Pytanie o konieczność Kościoła do zbawienia pociągało za sobą, rzecz jasna, pytanie o sens kościelnej misji *ad gentes* w takiej formie, w jakiej była ona dotąd pojmowana, gdyż motyw „ratowania dusz" przed wiecznym potępieniem przestał być aktualny. Oznaczało to też pytanie o znaczenie sakramentu chrztu, przez który człowiek do tego Kościoła wchodzi „jak przez bramę"[24]. Wśród teologów religii zaczęły pojawiać się stwierdzenia, iż misje są już nieaktualne i należy zastąpić je dialogiem międzyreligijnym. Takim poglądom sprzyjał rozwój tzw. pluralistycznej teologii religii, której twórcy (John Hick, Paul Francis Knitter, Raimon Panikkar) i zwolennicy zaczęli ujmować chrześcijaństwo jako jedną z wielu religii, tj. jedną spośród wielu równorzędnych dróg zbawienia, prowadzących do jednego Boga. W opinii tych teologów różne religie (tradycje religijne) stanowią jedynie różny wyraz uwarunkowanego przede wszystkim kulturowo poznania i doświadczenia Boga, a każda z nich posiada wartość zbawczą[25].

---

[23] Jednakże w pochodzącym z 1967 roku dokumencie Sekretariatu dla Niechrześcijan pt. *Sugestie do dialogu między religiami* zawarte jest stwierdzenie, że religie niechrześcijańskie stanowią wyraz woli Bożej jako „z góry zamierzone przez Boga drogi do zbawienia i do Kościoła" (II, 3). Por. Sekretariat dla Niechrześcijan, *Sugestie do dialogu między religiami*, w: *Wiara katolicka w dialogu*, Warszawa 1970, s. 159-198.

[24] LG 14.

[25] Literatura dotycząca pluralistyczno-relatywistycznej teologii religii jest niezwykle bogata. Zob. syntezę tych poglądów wraz z odnośną bibliografią: I. S. Ledwoń, *I nie ma w żadnym innym zbawienia...*, *dz. cyt.*, s. 211-310.

3. Zbawcze znaczenie Kościoła

Jak wspomniano wyżej, zasadniczy cel misji chrześcijańskich to głoszenie Ewangelii i zakładanie Kościoła. Uzasadnienie tego celu sprowadza się więc do uzasadnienia sensu istnienia Kościoła Chrystusowego w świecie.

Najogólniej rzecz ujmując, znaczenie Kościoła w świecie i w dziejach zbawienia jest analogiczne do znaczenia samego Chrystusa, które sprowadza się do roli definitywnego Objawiciela Boga oraz jedynego Pośrednika wszelkiej zbawczej łaski. Ponieważ ekonomia objawienia mieści się w ekonomii zbawienia, także rola Kościoła wyczerpuje się w jego byciu powszechnym sakramentem zbawienia całej ludzkości[26], czyli w funkcji tradenta objawienia Bożego oraz zbawczego pośrednictwa.

Służebna funkcja Kościoła wobec Ewangelii polega na jej głoszeniu jako prawdy zbawczej. Ten soteryczny charakter ewangelicznego orędzia wynika przede wszystkim stąd, że Bóg chce zbawić każdego człowieka na podstawie tej właśnie prawdy (por. 1 Tm 2,4-6). Ma ona charakter osobowy – ostatecznie jest nią Chrystus (por. J 14,6). Wchodząc w osobową i osobistą relację z nią, człowiek wkracza w orbitę zbawienia. Równocześnie prawda ta przemienia jego życie, kształtując je na wzór życia Jezusa Chrystusa (tzw. chrystoformizacja człowieka)[27]. Co więcej, jeśli bytem osobowym w sensie ścisłym jest tylko Bóg (człowiek jest osobą w znaczeniu analogicznym), to transformacja ludzkiej osoby według ideału przekazanego przez Chrystusa czyni człowieka coraz bardziej osobą (personalizujący charakter objawienia Bożego)[28]. Zapewniony Kościołowi przez Chrystusa charyzmat nieomylności daje człowiekowi gwarancję pewności drogi, którą zmierza do zbawienia.

Chociaż Bóg może zbawiać ludzi bez znajomości Ewangelii, to jednak każdy człowiek ma prawo do wiedzy o tym, że w Osobie Jezusa z Nazaretu wypełniły się mesjańskie oczekiwania Starego Testamentu, zrealizowała się zbawcza wola Boga wobec całej ludzkości oraz objawiona

---

[26] Por. LG 48.

[27] Por. T. Paszkowska, *Chrystoformizacja*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 123-124.

[28] Por. I. S. Ledwoń, *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, Lublin 1996, s. 74.

została tajemnica natury Boga jako Trójcy i jako Miłości, jak również tajemnica człowieka jako stworzonego przez osobową Miłość i dla miłości. Przepowiadanie Kościoła zawiera także przekaz o tym, że uwielbiony w zmartwychwstaniu Jezus jest zarówno Odkupicielem i Zbawicielem wszystkich ludzi, jak i Panem całego wszechświata.

Świadectwo Kościoła o Chrystusie ma też wymiar praktyczny: zadaniem każdego członka Kościoła jest ukazywanie własnym życiem tej miłości, którą Bóg objawił w Chrystusie i która stała się największym przykazaniem Nowego Przymierza. Miłość ta, będąc zasadą zainaugurowanego przez Jezusa królestwa Bożego na ziemi, staje się siłą, dzięki której królestwo to wzrasta w świecie i przemienia cywilizację grzechu w cywilizację miłości. Miłość ta, obejmująca każdego bez wyjątku człowieka, aż po nieprzyjaciół, jest najważniejszym wyróżnikiem chrześcijaństwa pośród religii świata.

Wspomniana wyżej pluralistyczna teologia religii głosi m.in. pogląd, że granice zbawczego działania Logosu przekraczają zasięg uwielbionej ludzkiej natury Jezusa. Tymczasem nie ma innego Logosu niż ten, który przyjął ludzkie ciało i przez zmartwychwstanie zasiadł po prawicy Ojca. Uwielbiony Logos nie działa też w oderwaniu od swego Mistycznego Ciała – Kościoła, stanowiąc z nim jedność, całość i pełnię, zgodnie ze słowami św. Augustyna: *Plenitudo ergo Christi, Caput et membra*. Tym samym każda łaska Chrystusowa ma „tajemniczy związek z Kościołem"[29], który staje się drogą zbawienia otwartą dla każdego człowieka. Kościół jest więc widzialną obecnością Chrystusa i Jego łaski w świecie oraz pośrednikiem tej łaski[30]. Jest też skutecznym znakiem i narzędziem Chrystusowego królestwa w świecie.

Kościół jest obecny wszędzie tam, dokąd dociera zbawienna łaska Chrystusa (Ignacy Antiocheński: *Ubi Christus, ibi Ecclesia*). Jak więc nie ma zbawienia bez Chrystusa, tak też nie ma go bez Kościoła: „Gdzie łaska, tam zbawienie, gdzie zbawienie, tam Chrystus, gdzie Chrystus, tam Kościół"[31].

---

[29] RMs 10.

[30] Por. J. Dupuis, *Universalité du christianisme: Jésus-Christ, le Règne de Dieu et l'Église*, „Revue Africaine des Sciences de la Mission" 2(2) (1995), s. 155-169.

[31] A. Skowronek, *Zbawienie w Kościele i przez Kościół*, „Materiały Problemowe" 3 (1979), s. 51.

Obecność Kościoła w świecie przekracza widzialne granice przynależności do niego i pokrywa się z granicami królestwa Bożego, wyznaczanymi przez obecność wartości ewangelicznych i zbawczą aktywność Chrystusa; królestwo to obejmuje więc także religie niechrześcijańskie, w tym, co jest w nich Chrystusowe[32]. Nie oznacza to bynajmniej, że Kościół jest w tym królestwie tylko jedną z wielu równorzędnych dróg zbawienia, jak chcą tego przedstawiciele pluralistycznej teologii religii. Wręcz przeciwnie, wyznawcy religii niechrześcijańskich są w sytuacji „bardzo niekorzystnej"[33] w porównaniu z członkami Kościoła, jeśli chodzi o obiektywną możliwość osiągnięcia zbawienia. Na tej płaszczyźnie żadna religia nie może być porównywana z Kościołem. Jeżeli bowiem jest on skutecznym znakiem zbawienia ze względu na swój związek z Chrystusem, to znaczy, że zbawienie to rzeczywiście on realizuje. To z Kościoła, mocą Ducha Świętego, udzielane są światu zbawcze owoce odkupieńczego dzieła Chrystusa[34].

Jeśli zbawienie w swej istocie polega na życiu w jedności z Bogiem i innymi ludźmi, to Kościół właśnie, jako sakrament zbawienia, tego dzieła jednoczenia dokonuje[35], spełniając równocześnie prośbę Jezusa kierowaną do Ojca w czasie Ostatniej Wieczerzy. Jedność, o którą prosił Jezus i która jest celem oraz owocem działania Kościoła, jest jednością na wzór jedności Syna z Ojcem (por. J 17,20-23). Tym samym Kościół realizuje najważniejszy cel historii zbawienia.

Skoro więc Kościół jako sakrament zbawienia uobecnia i manifestuje Chrystusowe zbawienie, pozostając w istotnym związku ze swoją Głową, to zasada *extra Ecclesiam salus nulla* przyjmuje sens chrystologiczny: jeżeli *sine Christo et extra Christum salus nulla*, to *sine Ecclesia salus nulla*. Dlatego misja Kościoła w świecie przekracza tradycyjne zawężenie jej do zbawienia jednostek i polega na zbawianiu świata (Walter Kasper)[36].

---

[32] Por. RMs 19.

[33] Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, Rzym 2000 (dalej: DI), 22.

[34] Por. DI 16.

[35] Por. LG 1.

[36] Por. W. Kasper, *Czy religie niechrześcijańskie są zbawcze?*, w: M. Dhavamony (red.), *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, Warszawa 1986, s. 192-195.

W taką właśnie misję Kościoła zostaje wprowadzony każdy ochrzczony. Sakramentalne znamię chrzcielne czyni go nowym stworzeniem, własnością Chrystusa i Jego świadkiem. To też jest sednem chrześcijańskiego nawrócenia, które dokonuje się pod wpływem Ducha Świętego. Poddanie swego życia panowaniu Chrystusa i Jego miłości, upodobnienie do Boga-Miłości, staje się sensem życia chrześcijanina[37].

Bibliografia

Bühlmann W., *Gdzie żyją wiarą*, Warszawa 1985.

Capéran L., *Le problème du salut des infidèles*, t. 2. *Essai théologique*, Toulouse 1934.

Chmielewski M. (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002.

Congar Y., *Chrétiens désunis*, Paris 1937.

Dhavamony M. (red.), *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, Warszawa 1986.

Drączkowski F., *Filozofia grecka jako „trzeci Testament", czyli praeparatio evangelica w rozumieniu Klemensa Aleksandryjskiego*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 407-424.

Dupuis J., *Universalité du christianisme: Jésus-Christ, le Règne de Dieu et l'Église*, „Revue Africaine des Sciences de la Mission" 2(2) (1995), s. 125-170.

Eckmann A., *Świętego Augustyna krytyka politeizmu*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 201-214.

Fédou M., *Les religions selon la foi chrétienne*, Paris 1996.

Gronchi M. (red.), *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, Cinisello Balsamo 2004.

Hove A. van, *Gods algemeene Heilswil*, Antwerpen 1942.

Hugon E., *Hors de l'Église point de salut*, Paris 1907.

Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio*, Rzym 1990.

Kasper W., *Czy religie niechrześcijańskie są zbawcze?*, w: M. Dhavamony (red.), *Ewangelizacja, dialog i rozwój*, Warszawa 1986, s. 186-198.

[37] Por. I. S. Ledwoń, *I nie ma w żadnym innym zbawienia...*, *dz. cyt.*, s. 511-519.

Kasprzak S., *Misyjność Kościoła powszechnego w aspekcie historycznym i prawnym – definicja misji „ad gentes"*, „Roczniki Nauk Prawnych" 2(10) (2000), s. 171-203.

Kołosowski T., *Krytyka politeizmu i kultów pogańskich w pismach apologetów II w.*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 99-116.

Kongregacja Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus*, Rzym 2000.

Kowalak W., *Pojęcie misji przed Soborem Watykańskim II*, „Nurt SVD" 2 (2016), s. 8-25.

Kracik J., *„Poza Kościołem nie ma zbawienia". Historia pojmowania formuły*, „Znak" 5(46) (1994), s. 22-32.

Ledwoń I. S., *I nie ma w żadnym innym zbawienia. Wyjątkowy charakter chrześcijaństwa w teologii posoborowej*, Lublin 2012.

Ledwoń I. S., *Objawienie chrześcijańskie i jego wiarygodność według René Latourelle'a*, Lublin 1996.

Ledwoń I. S., *Średniowieczna apologia chrześcijaństwa wobec islamu*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 29 (2015), s. 197-212.

Ledwoń I. S., Szram M. (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012.

Lombardi R., *La salvezza di chi non ha la fede*, Roma 1945.

Misiarczyk L., *Zbawcza wartość Logosu w innych religiach według Justyna, reneusza i Klemensa Aleksandryjskiego*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 377-405.

Morali I., *Salus infidelium: sondaggio su un tema classico*, w: M. Gronchi (red.), *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni*, Cinisello Balsamo 2004, s. 23-50.

Müller K., *Teologia misji. Wprowadzenie*, Warszawa 1989.

Nys H., *Le salut sans l'Évangile. Étude historique et critique du problème du «salut des infidèles» dans la littérature théologique récente (1912-1964)*, Paris 1966.

Ohm T., *Die Stellung der Heiden zu Natur und Übernatur nach dem hl. Thomas von Aquin*, Münster 1927.

Paszkowska T., *Chrystoformizacja*, w: M. Chmielewski (red.), *Leksykon duchowości katolickiej*, Lublin–Kraków 2002, s. 123-124.

Paweł VI, Adhortacja *Evangelii nuntiandi*, Rzym 1975.

Santos A., *Salvación y paganismo. El problema teológico de la salvación de los infideles*, Santander 1960.

Sekretariat dla Niechrześcijan, *Sugestie do dialogu między religiami*, w: *Wiara katolicka w dialogu*, Warszawa 1970, s. 159-198.

Skowronek A., *Zbawienie w Kościele i przez Kościół*, „Materiały Problemowe" 3 (1979), s. 48-55.

II Sobór Watykański, Dekret o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes divinitus*, Rzym 1965.

II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1964.

Szram M., *Religie starożytnej Grecji i Rzymu w krytycznej ocenie łacińskiego apologety Laktancjusza*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 151-170.

Thils G., *Présence et salut de Dieu chez les „non-chrétiens"*, Louvain-la-Neuve 1987.

Thils G., *Problemy teologii religii niechrześcijańskich*, Warszawa 1975.

Wiara katolicka w dialogu, Warszawa 1970.

Wysocki M., *Argumenty wczesnochrześcijańskich apologetów za wyższością chrześcijaństwa nad innymi religiami (Arystydes, Justyn, Atenagoras, Teofil z Antiochii, List do Diogneta)*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 133-150.

Zagórski D., *Krytyka pogańskiej moralności w pismach apologetów greckich II w.*, w: I. S. Ledwoń, M. Szram (red.), *Wczesne chrześcijaństwo a religie*, Lublin 2012, s. 117-131.

O. prof. dr hab. Ireneusz Sławomir Ledwoń OFM – ur. w 1961 r. w Wodzisławiu Śląskim, w latach 2008-2016 prodziekan Wydziału Teologii KUL, wykładowca teologii fundamentalnej i religiologii w Wyższym Seminarium Duchownym Zakonu Braci Mniejszych w Katowicach-Panewnikach oraz w innych seminariach w Polsce i za granicą (Ukraina i Słowacja). Członek Towarzystwa Naukowego KUL, Lubelskiego Towarzystwa Naukowego, Stowarzyszenia Teologów Fundamentalnych w Polsce, Rady Naukowej Instytutu Badań Kościelnych w Łucku (Ukraina), lubelskiego oddziału Polskiej Akademii Nauk, Komitetu ds. Dialogu z Religiami Niechrześcijańskimi Komisji Episkopatu Polski. Wieloletni sekretarz Sekcji Teologii Fundamentalnej przy Komisji Nauki Episkopatu Polski.